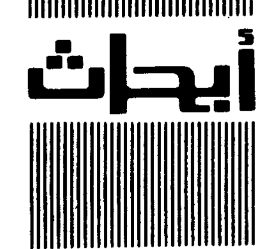



# علاقة علم النفس بالأخلاق في الفكر الإسلامي*

**محمد أبو القاسم**

دكا ــ بنجلادش

ترجمه عن الانجليزية

**د . محمد رفقي عيسى**

جامعة الكويت

حظيت المشكلات الأخلاقية بمناقشة تفصيلية وبدرجات متباينه في التأكيد في خمس من مجالات البحث الفكري الإسلامي ، وهي دراسة تعاليم الإسلام كما وردت في القرآن والحديث ــ وعلم الفقه ــ وعلم الكلام ــ والفلسفة ــ والتصوف . كما أن الأشكال المتنوعة التي تتميز بها طبيعة هذه الفروع وأهدافها قد تركت بصماتها على الاتجاه الذي يمكن أن تسير فيه مناقشة موضوع الأخلاق ومجالها داخل فروع المعرفة هذه وعلاقة هذا الاتجاه وتلك الأهداف بالموضوعات الأخرى مثل علم النفس والميتافيزيقا والمنطق . ولم يحظ هذا الإرتباط بالدراسة الدقيقة التي يستحقها حتى الآن . فقد ركزت الأبحاث الحديثة على العلاقة بين أكثر الأشكال تطوراً للرؤية الصوفية والرؤية الفلسفية للأخلاق وبين قليل من الموضوعات ذات الارتباط ، ولكنها لم تتطرق إلى علم النفس[1]. ويحاول هذا المقال دراسة العلاقة بين المناقشات التي دارت حول الأخلاق في المجالات الفكرية الإسلامية الخمس كلها وعلم النفس لكي يحدّد المدى الذي استخدمته هذه المجالات في الدراسات التي قامت بها وتبيان الأسباب التي دعت إلى هذا الاستخدام.وعلم النفس الذي نعنيه هنا هو علم النفس التقليدي الذي عادة ما يطلق عليه علم النفس القديم والذي يختص بدراسة الروح البشرية أو الشعور على عكس علم النفس الحديث الذي يركز على دراسة السلوك .

---

(*) هذه المقالة مبنية على بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي حول علم النفس والإسلام .. جامعة الرياض ــ المملكة العربية السعودية ١٩٧٨ . وقد ترجمت عن :

- Psychology in Islamic Ethics. Muhammad Abul Quasem. Dacca, Bangladesh

**The Muslim World,** The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary.

July- October 1981 Vol. LXXI No 3 - 4 pp. 213 - 227.

## القسم الأول

إن القرآن الذي جاء لهداية الناس أجمعين في كل منحى من حياتهم على مر الزمان قد تطرق إلى كل الموضوعات التي تهتم بالإرشاد وعلم النفس والأخلاق مقدماً المباديء بطريقة واضحة ومختصرة[٢] تجعل من السهل على الأفراد العاديين أن يفهموها[٣]. وحيث أن السعادة في العالم الآخر[٤] هي المرجع النهائي للهداية القرآنية تلك السعادة التي ترتبط بتزكية الروح[٥] وأن هذه التزكية لا تحدث إلا عن طريق المعتقدات والممارسات الدينية الأخلاقية[٦] فإن الأخلاق تحتل مكانة رئيسية في القرآن بينما ترتبط الموضوعات الأخرى مثل علم النفس والسياسة والاقتصاد بالأخلاق على أساس قيامها بدور مساند أو باعتبارها خلفية لها. ولكن لكي تكون الأمور واضحة لكافة البشر فإن موضوعات علم النفس أو أي من هذه الموضوعات الأخرى لم تُعالج في القرآن بطريقة مجردة أو معقدة كما أن التداخل بينها لم يُسرد بطريقة ظاهرة على أساس أن ذلك ليس ضرورياً للممارسات الأخلاقية الدينية، ويصدق هذا على السنة النبوية ولكن الفرق الوحيد أن معالجة هذه الموضوعات كان أكثر تحديداً في بعض المظاهر حيث أن السنة النبوية هي تفسير لتعاليم الله في القرآن وإضافة لها.

ويشتمل علم الفقه الإسلامي[٧] كما ظهر في العصور الوسطى على أربعة أجزاء رئيسية هي: العبادات والمعاملات والنكاح والجنايات[٨]. وقد استنبطت أحكام الفقه من مصادر قرآنية وسنِّيه، عن طريق إعمال الفكر الإنساني فيها. وقد راعى الفقهاء عند بناء هذه الأحكام الظروف الاجتماعية التي ستطبق فيها هذه الأحكام[٩]، كما راعوا أيضاً الجانب النفسي للوجود الإنساني ولكن بصورة أدنى بالمقارنة بالاهتمام الذي أعطوه لعلم النفس في فروع الفكر الأخرى التي إنتعشت في الإسلام. ويرجع السبب في إعطاء هذا الدور المتواضع لعلم النفس في الفقه إلى أن الأحكام الفقهية قد وُجدت من أجل التنظيم السليم لشئون هذا العالم حيث يقوم الفقهاء بتزويد حاكم الدولة الإسلامية النموذجية بالقوانين التي يحكم بها الناس بطريقة تضمن سيادة العدالة والسلم. ولكن هذه القوانين ليس لها إهتمام مباشر بسعادة الانسان في العالم الآخر، حتى الفتاوي التي يصدرها الفقهاء بالنسبة للعبادات والسلوك الموجهة للآخرين من حيث الصواب والخطأ فإنها تقوم على أساس تحقيق هذه العبادات أو هذا السلوك للمتطلبات الشكلية للشريعة وبهذا تجعل القائمين بفعلها بعيداً عن عقاب الحاكم. أما إعتبار هذه العبادات وهذا السلوك من وجهة نظر السعادة في العالم الآخر بصفة أساسية فيخرج عن نطاق الفقه لأن هذه السعادة تعتمد على تزكية الروح[١٠] [١١]ومن هذا المنطلق لم يحظ

بالاعتبار في الفقه سوى القليل من المفاهيم النفسية وفي حدود ضيقة . وتلك المفاهيم هي النية ــ الارادة ــ القصد والغرض ــ الغرائز أو الخوف والجنس ــ حالات العقل الناتجة من الغضب والجوع ومشاعر السعادة والأسى والوراثة والشذوذ العقلي والغباء وغير ذلك . وتوضع تلك الظواهر النفسية في الاعتبار فقط عند إصدار أحكام فقهية معينة ولا يتم تحليلها أو مناقشتها حتى من وجهة النظر القانونية[١٢] .

ويهدف علم العقيدة الإسلامية[١٣] إلى الدفاع عن العقيدة الدينية للرجل العادي ضد ضلالات الهرطقه والبدع[١٤] . ويقوم النظام العقدي في الإسلام على مصادر قرآنية وسنية ، ويعتبر محتواه أساس سعادة الإنسان في الأمور الدينية والدنيوية بما في ذلك القضايا المرتبطة بمشكلات أخلاقية معينة . ومن بينها أصل أو مصدر الخير والشر وعلاقتهما بالله وتبرير وجود الشر والألم في الدنيا إلى جانب الموضوع الرئيسي الذي كان مثاراً للمناقشة في علم العقيدة الإسلامية في العصور الوسطى ، وهو إذا ما كان بالإمكان تحديد مصطلحات القيم مثل « الخير » و « الشر » و « الالزام » في إطار علاقتها بأوامر الله ونواهيه فقط أو أن لها معان موضوعية في ذاتها يمكن أن تطبق حتى على أفعال الله[١٥] . وقد ركزت دراسة أولى هذه المشكلات في علم العقيدة في المقام الأول على البحث في قضية نفسية معينة وهي التي تدور حول الدوافع الداخلية لأفعال الإنسان . وتلك تشمل العمليات العقلية التي تؤدي إلى الفعل كالمعرفة والإرادة والدافع والقوة . الخ . تلك التي جرى البحث فيها بدرجة معينة من الدقة ، وظهرت نظريات مختلفة داخل المدارس المختلفة في علم العقيدة الإسلامية خاصة المعتزلة والأشاعرة[١٦] ، وقد اتبعوا في هذا البحث الطريقة التحليلية وهذا هو السبب في أن الأخلاقيات في علم العقيدة يُنظر إليها بإعتبارها أخلاقيات تحليلية في الإسلام على عكس الأخلاقيات في الرؤية الفلسفية الإسلامية التي تفتقر إلى مثل هذا النوع من البحث .

والرؤية الفلسفية الإسلامية للأخلاق سواء ما أُعتبر منها مطابق لعلم السياسة كما جاء في رأي الفارابي[١٧] قد إستغلت علم النفس إستغلالاً كبيراً نتيجة لتأثرها بالفكر اليوناني . وبينما اعتمدت التعاليم الأخلاقية لأفلاطون وأرسطو[١٩] والكلبيين والقورينائيين والرواقيين والأبيقوريين على مفهوم الطبيعة الانسانية عندهم★ ، نجد الأفلاطونية المحدثة مزيجاً من التعاليم الدينية الشرقية والمباديء الصوفية وفلسفة أساتذة اليونان الكبار حيث تحتل النظريات النفسية مكانة كبيرة وقد حاز هذا الموقف اليوناني تجاه العلاقة بين الأخلاقيات وعلم النفس قبولاً لدى الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى لأنه

يساير نزعتهم . وقد بدأت عملية ربط الأخلاقيات بعلم النفس على يد الكندي[٢٠] ( المتوفي ٨٦٦ ) وطورها الرازي[٢١] ( المتوفي ٩٢٣ أو ٩٣٢ ) وابن سينا[٢٢] ( ٩٨٠ ــ ١٠٣٧ ) والفارابي[٢٣] ( المتوفي ٩٥٠ ) وابن مسكويه[٢٤] (٩٣٦ ــ ١٠٣٠ ) وبلغت ذروتها من خلال ناصر الدين الطوسي[٢٥] (١٢٠١ ــ ١٢٧٤ ) وجلالَ الدين الدواويني[٢٦] ( ١٤٢٧ ــ ١٥٠١ ) وعند الملا أحمد النوراقي [٢٧] ( المتوفي ١٨٢٨ ) لفترة امتدت حوالي ألف عام .

وقد قام الفلاسفة المسلمون الذين يرون بسلامة فكرة العلاقة بين علم النفس والأخلاقيات عند الاغريق بإضافة التعاليم النفسية المستقاة من مصادر دينية إسلامية[٢٨] ــ ومن أعمال الصوفيين[٢٩] ــ إلى الأفكار اليونانية وهكذا برز إلى الوجود نسق جديد من الأخلاقيات ذو خلفية من علم النفس ومستخدماً لمصطلحات جديدة .

وقد استخدم علم النفس بطريقة أكثر شمولية من الفلسفة الإسلامية في فرع آخر من فروع المعرفة الإسلامية وهو الصوفية في أكثر أشكالها نقاءً وكما يمثلها الصوفيون الكبار مثل المحاسبي ( المتوفي ٨٥٧ ) والمكّي ( المتوفي ٩٩٦ ) والغزالي ( المتوفي ١١١١ ) حيث أن الهدف الأسمى للصوفيين هو تأكيد تحقيق السعادة في العالم الآخر وحيث أن هذه السعادة ــ كما ذكرنا انفا ــ تعتمد على تزكية الروح ، نجد الصوفية تركز على المظهر الداخلي للإنسان المتمثل في الباطن[٣٠] . فالصوفية تؤكد بحزم على أن « الأنسان ينظر إلى الظواهر بينما ينظر الله إلى القلب » ومن ثم فإن كل المحاولات الأخلاقية توجه ناحية السمو بحالة الروح[٣١] وحيث أن هذا السمو يحتاج بالضرورة إلى معرفة دقيقة بالروح وطبيعتها وأصلها وبعثها بعد الموت والغرض من خلقها وعلة إتحادها بالجسد وقوتها فإنهم يدرسون هذه المظاهر ويقومون بتحليلها لكي يستخدموا ما ينتج عن ذلك في الأغراض الأخلاقية . ولكن أعمال الصوفيين لا تتساوى بينها في مقدار العمق الذي يعطونه لهذه الدراسة ، فنجد أكثر استخدامات علم النفس شمولية في كتابات الغزالي الصوفية كما تظهر عنده في تخصيص أكثر من باب كامل للمحاورات النفسية[٣٢] بالاضافة إلى فقرات متفرقة حول موضوعات نفسية مختلفة . ويرجع نجاح الغزالي في إعطاء الأخلاقيات تلك الأسس النفسية والصوفية العميقة إلى عوامل متعددة تخرج عن نطاق الدراسة الحالية .

## القسم الثاني

بعد أن أشرنا إلى المدى الذي وصل إليه استخدام علم النفس في المناقشات الأخلاقية

في خمس فروع رئيسية من الفكر الإسلامي مع الإشارة إلى أسباب مثل هذا الاستخدام ننتقل الآن لذكر بعض من النظريات النفسية المستخدمة خاصة في الأخلاقيات في مجالي الفلسفة والصوفية مع بيان المكانة التي تحتلها في هذين النظامين . وقد يكون هذا بمثابة محاولة لتأييد وجهة النظر التي سبق التعبير عنها في القسم السابق والتي ترى بوجود علاقة وطيدة جداً بين علم النفس والأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين .

يبدو أن التعاليم النفسية المستخدمة في الأخلاق عند الفلاسفة والصوفيين تقع في فئتين رئيسيتين(٣٣) أولاهما تلك النظريات المرتبطة بنسق أخلاقي داخل كيان كليّ واحد ومتضمنه فيه ، وأحياناً ما تشكّل هذه النظريات الخلفية البعيدة للتعاليم الأخلاقية بينما في أحيان أخرى نجدها مرتبطة بها بشكل مباشر . ولكن في كلتا الحالتين نجد أنه بدون هذه التعاليم فإن الأخلاق سواء من الناحية الفلسفية أو من الناحية الصوفية ستكون على خلاف ما هي عليه الآن . وثانيهما تشمل تعاليماً نفسية معينة ترتبط فقط بجزء معين أو ببعض الأجزاء في نسق أخلاقي معين وليست جميعها نظريات فلسفية واضحة التكوين ولكن أغلبها مجرد حقائق نفسية توصل إليها الصوفيون والفلاسفة عن طريق الحدس أثناء ممارساتهم وتمعنهم الأخلاقيين(٣٤). والتعاليم النفسية الواردة في الفئة الثانية هي الأخرى ذات أهمية متباينة فبعضها يعتبر أساسياً للأخلاق بينما يقوم البعض الآخر بمجرد إضافة معنى أو مغزى لها . وسوف نقصر مناقشتنا هنا على بعض من النظريات النفسية من الفئة الأولى حيث أن ذلك سيكون كافياً لتأييد الموضوع الرئيسي لهذه المقالة .

وأهم النظريات النفسية المتضمنة داخل النسق الكامل من الأخلاق سواء عند الفلاسفة أو الصوفيين — هي نظرية الروح كمادة والنظرية الثنائية والنظرية التفاعلية ونظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد ونظرية ملكات الروح وكل واحدة من هذه النظريات لها جوانب مختلفة وتضمينات متنوعة ولم تحظ كل هذه الجوانب بالتأييد والتفسير بين علماء الأخلاق المسلمين بنفس القدر الذي حظيت به عند علماء النفس والفلاسفة في الغرب سواء القدامى منهم أو المحدثين فقد كان علماء الأخلاق المسلمين عمليين في اتجاههم فتناولوا فقط تلك الجوانب التي ترتبط بدراساتهم حول ما وراء الطبيعة أو بالأخلاق(٣٥) وسوف نناقش قليلا من هذه الجوانب بإقتضاب في محاولة لبيان المدى الذي وصلوا إليه في الاستفادة منها .

والأساس الذي تقوم عليه نظرية الروح كمادة هو أن في البدن كياناً نسميه الروح وهي ليست بجسم ولا بجزء من جسم كما أنها

ليست صدفة ولا تحتاج لأي قوة جسدية لايجادها وإنما هي مادة منفردة لا ترق إلى إدراكها الحواس وتبقى بعد وفاة البدن وتخلد إلى الأبد . وهذا هو جوهر هذه النظرية النفسية التقليدية فيما يخص الروح[٣٦] وتبقى

كما هي كإطار خلقي ليس للإسلام ككل فحسب وإنما لكافة الديانات المعروفة . وإذا ما أخذنا بهذه النظرية في مجال الأخلاق فإننا نجد الفلاسفة المسلمين والصوفيين قد قاموا بالنسبة للروح بتحديد هدفها الأخلاقي وكيفية الوصول إليه[٣٧] . ويتبنى الصوفيون مفهوم الوجود الأبدي للروح بعد وفاة الجسد بطريقة جدية تجعل الهدف النهائي لكل المحاولات الأخلاقية الدينية ينظر إليه على أساس تزكية الروح ، ولهذا فإن الأخلاق عندهم يمكن أن نسميها أخلاق الروح حيث نجد ألفاظاً مثل الروح والآخرة تتكرر دائماً في الصوفية[٣٨] . وبطريقة مماثلة تربط الرؤية الفلسفية للأخلاق هذا المفهوم بممارسة الفضيلة والرذيلة[٣٩] .

ويعتبر مبدأ الثنائية في علم النفس[٤٠] مظهراً من مظاهر المفهوم السابق الإشارة إليه وهو الروح كمادة . ويختص هذا المبدأ بالعلاقة بين الروح والجسد . وطبقاً لهذا المفهوم فإن الروح والجسد متضادان في جوهرهما وفي صفاتهما وفي حالاتهما فالروح هي الشخص الحقيقي بينما يعتبر الجسد آداتها الضرورية التي عن طريقها أو بها تحقق

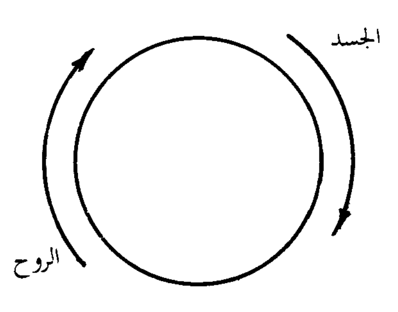
الروح كما لها وهذه هي الثنائية التي نادى بها أرسطو والمشاءون★ وهي تختلف إختلافاً بينا عما نادى به فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون[٤١] الذين يرون بأن الجسد ما هو إلا سجن للروح ولذا فكلما أسرعت الروح بالتخلص من الجسد كان ذلك أفضل . وتتفق الثنائية التي نادى بها أرسطو مع مفهوم ثنائية الانسان كما جاء في الأثر[٤٢] فنجد المفكرين المسلمين الذين نادوا بهذه الفكرة[٤٣] قد ربطوا بينها وبين رؤيتهم للأخلاق حتى أنهم إعتبروها ذات أهمية أساسية فيما يرونه في الأخلاق من فكر وخبرة . فإذا كان الفلاسفة يرون بإعتبار الانسان في حقيقته روح فإن أسمى هدف لوجوده هو أن يحيا حياة يكرسها من أجل المعرفة التي

هي جوهر الروح[٤٤] ولنفس هذا السبب يرى الصوفيون أن كل الجهود الأخلاقية — نظرية كانت أو عملية — يجب أن تعمل تجاه تزكية الروح[٤٥] . ولكن يجب أن نضع في إعتبارنا أن كلا الفلاسفه والصوفيون يتفقون على أن الواجب علينا معاملة الجسد بطريقة سليمة وان نعتني به حتى تجد الروح متسعاً لكى ترق إلى نموها الكامل وترجع هذه الفرضية الثنائية إلى أننا في برنامج الفضائل الذي يقدمه كلا الصوفيون والفلاسفة تجد أن الأشياء الطيبة للروح — والتي تتمثل في المعرفة وسمات الشخصية — تحتل المركز الأول . بينما تعتبر الأشياء الطيبة للجسد هي تلك التي تدعم الأشياء الطيبة

للروح وتساهم في إيجادها(٤٦) . بل ويذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك فيرى أنه بسبب هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة نجد أن الروح تنزل من العالم القدسي وتدخل إلى الجسد .

وترتبط النظرية التفاعلية بمبدأ الثنائية وهي تعني أنه رغم تعارض الروح والجسد إلا أنهما يتفاعلان فتؤثر الروح في الجسد ويؤثر الجسد في الروح(٤٧) ولا نجد إتفاقاً بين علماء النفس حول كيفية حدوث هذا التفاعل ، فيراه رينيه ديكارت ( ١٥٩٦ ــ ١٦٥٠ ) يحدث من خلال الغدد الصنوبرية للمخ(٤٨) ويراه الغزالي يحدث من خلال القلب في البدن(٤٩) ولقد استخدم الفلاسفة المسلمون والصوفيون ــ خاصة بين مسكويه(٥٠) والغزالي(٥١) ــ مبدأ التفاعل في رؤيتهم للأخلاق فأسسوا عليه رؤيتهم للإرتباط الوثيق بين سمات الشخصية والسلوك ــ بين ذات الشخص الداخلية وذاته الخارجية . وتحتل هذه الرؤية مكاناً رئيسياً في رؤيتهم للأخلاق فهم يرون أن سمة الشخصية سواء كانت طيبة أو شريرة يجب أن تظهر في سلوك جسدي مناسب لها وأن السلوك الجسدي يجب أن يؤدي إلى سمة مناسبة له من سمات الشخصية . وهذه الرؤية تعتبر الرؤية الفعالة في الأخلاق عند الفلاسفة أو الصوفيين على حد سواء . وتفسر التفاعلية السبب في اعتبار الصوفيين الأفعال اللا إرادية غير ذات موضوع بالنسبة للأخلاق فهذه الأفعال لا يمكن أن تؤدي إلى آثار على الروح .

وتعتبر نظرية العلاقة الدائرية بين الروح والجسد(٥٢) إمتداداً للنظرية التفاعلية . وكان أول من تحدث بها أرسطو(٥٣) . وترى هذه النظرية أن التفاعل بين الروح والجسد لا يتوقف في حياة الإنسان وأنه يستمر طول حياته وتأتي هيئة هذا التفاعل على شكل دائري يمثلها الشكل التالي :




وبينما لم يؤكد الفلاسفة المسلمون هذه النظرية نجد أن الغزالي قد استخدمها بدقة في رؤيته للأخلاق . وهكذا فإن النظرية الأساسية للنسق الأخلاقي ــ كما يراه هو ــ إذا ما وجدت صفة في الروح فإنها تقود الجسم ليقوم بالأعمال المناسبة لهذه الصفة وأن هذه الأعمال تؤدي إلى وجود الصفة بمعنى أن الصفة الموجودة تتقوى بهذه الأعمال وهذه الصفة للروح والتي تمت تقويتها تستنفر الجسم مرة أخرى لكي يكرر نفس الأعمال وهذه الأعمال المتكررة تجعل الصفة أكثر قوة لكي تقود بدورها إلى مزيد

من الأعمال من ذات النمط وتستمر هذه العملية إلى مالا نهاية إذا لم تعترضها عقبات . ولقد هيمنت هذه النظرية على كافة آراء الغزالي في الأخلاق من عبادات وسلوكيات أخلاقية تجاه الآخرين والفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية والفضائل الباطنية(٥٤) . وبدون فهم كامل لهذه النظرية لا نستطيع أن نفهم رؤية الغزالي في الأخلاق فهماً كاملاً . وقد ناقش كاتب هذا المقال هذه النظرية بطريقة أكثر شمولاً في كتابات سابقة وبيّن كيف أن نفس النظرية تشكّل أساساً لرؤية المكي في الأخلاق رغم أن المكّي لم يفسرها أو يستخدمها في رؤيته للأخلاق بنفس الطريقة التي أوردها الغزالي(٥٥) .

وتفترض النظرية النفسية المعروفة التي نادى بها أفلاطون والتي ترى بملكات الروح(٥٦) أن للروح ثلاث ملكات أو أجزاء أو وظائف أو قوى وهي القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، وأن هذه الملكات تعمل في تناغم متبادل عند الشخص الذي يتمتع بالصحة العقلية بمعنى أن العقل يحكم الملكتين الأخريين اللتين تطيعان بدورهما أوامر العقل . وقد ربط أفلاطون نظريته في علم النفس برؤيته للأخلاق وذلك عن طريق إشتقاق الفضائل الرئيسية الأربع وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل من الملكات الثلاث للروح(٥٧) ثم عدّد الرذائل التي تناقض هذه الفضائل . ولقد لاقت هذه النظرة الأفلاطونية القبول بين الرواقيين وبعض المفكرين مثل بوسودنيوس وجالن كما لاقت قبولا عاما ظهر بوضوح فيما صدر عن موضوع الأخلاق في الزمن القديم . وقد شارك عديد من المفكرين الإسلاميين في هذه النظرة حول الأخلاق يمكن أن نشير إلى اثنين منهم هنا وهما إبن مسكويه والطوسي.

وتعتبر كتابات إبن مسكويه عن الاخلاق نموذجاً للرؤية الفلسفية لها وقد قام في أول مقالة في كتاباته عن الأخلاق بتقديم تفسير مقنع لهذه الملكات الثلاث للروح باعتبارها المبدأ الأساسي في رؤيته للأخلاق كما قام باشتقاق الفضائل الرئيسية من هذه الملكات(٥٨) . ونجد نفس المدخل في كتابات الطوسي عن الأخلاق(٥٩) ولكن الغزالي الذي يعتبر قمة النظرة الصوفية المتمسكة بالأصول أضاف ملكة رابعة للروح وهي ملكة العدل(٦٠) واشتق الفضائل الأربع من الملكات الأربع ، بينما نجد نظرية ملكات الروح عند إبن مسكويه تشكل مبدأ أساسياً في رؤيته للأخلاق في مجموعها إلا أننا نجدها عند الغزالي أساساً لجانب فقط من رؤيته للأخلاق ، وهو ذلك القسم الذي يعالج الفضائل والرذائل من الوجهة الفلسفية(٦١) . وقد نهج الغزالي نهج الاصفهاني ، فعندما لاحظ أن مفاهيم العقل والغضب والرغبة قد ورد ذكرها كثيراً في القرآن والحديث كما لاحظ ربط هذه المفاهيم بالأفكار الأخلاقية وأن الفضائل الرئيسية قد جاءت في القرآن

والحديث أيضاً ــ جعل يبين أن مفهومه حول ملكات الروح مع ما يراه من تطبيقات لهذا المفهوم في نظرية الفضائل الرئيسية له مصدره في الإسلام(٦٢) .

وموضوع الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية هو إكتساب الشخصية الطيبة ولا يمكن لنظرية كاملة منظمة عن الشخصية الطيبة أن تتكون بدون فهم لأمور معينة تخص الروح وبدون أن تشتمل على النظريات النفسية التي ذكرناها آنفاً . ولقد أوضح إبن مسكويه في مقدمة كتابه عن الأخلاق أن فهم هذه المظاهر النفسية يشكل أساس الأخلاقيات من الوجهة الفلسفية .

« غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا أعني كما لها وغايتها وما قواها وملكاتها التي إذا إستعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء الفائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسها فتخيب(٦٣) » .

وهكذا وجد إبن مسكويه أنه من الضروري أن يعرض فهمه لهذه الأمور في أول مقالة في كتاباته عن الأخلاق ويبرر ذلك بقوله :

« ولما كان لكل صناعة مبادىء عليها تبتني وبها تحصل وكانت تلك المبادىء مأخوذة من صناعة أخرى وليس في شيء من هذه الصناعات مبادىء أن تبين مبادىء أنفسنا؛ كان لنا عذر واضح في ذكر مبادىء هذه الصناعة على طريق الأجمال والاشارة بالقول الوجيز وإن لم يكن مما قصدنا له واتباعها بعد ذلك بما توخيناه من إصابة الخلق الشريف ..»(٦٤)

ولقد أكد مسكويه آراءه تلك مرات عديدة في كتاباته عن الأخلاق(٦٥). وكثيراً ما يشار إلى هاتين الفقرتين كمرجع .

أما المادة العلمية التي وردت في أكثر أشكال الأخلاق تطوراً عند الصوفية والتي سردها الغزالي في كتاباته فهي أكثر إتساعاً من الرؤية الفلسفية للأخلاق فهي تشمل بالاضافة إلى الشخصية الطيبة مجالات مختلفة من حياة الشخص(٦٦) . وقد أوضح الغزالي بنفسه أن معرفة الروح في مظاهرها المتنوعة يعتبر أيضاً أساسياً ليس فقط من أجل نظام أخلاقي شامل ولكن في الحقيقة من أجل الإسلام ككل .

« فمعرفة القلب وحقيقة أوصافه أصل الدين وأساس طريق السالكين عن طريق العلم والعمل الأخلاقي الديني(٦٧) . »

## القســم الثالــث

في القسم الأول من هذه المقالة ناقشنا باختصار وبدرجات متفاوته وجود التعاليم النفسية في فروع علمية مختلفة إنتعشت في الإسلام كما قمنا بالأشارة إلى أسباب وجود هذه التعاليم بها . أما في القسم الثاني فقد بذلنا جهداً في تأييد الموضوع الرئيسي في هذه المقالة وهو أن علم النفس تغوص جذوره كما ينتشر استخدامه في الأنظمة الأخلاقية التي ناقشها الفلاسفة والصوفيون ، وذلك عن طريق الاشارة إلى بعض النظريات النفسية التي استخدمت كأساس لهذه الانظمة الأخلاقية ككل . وبالنسبة لمناقشة الفئة الثانية من التعاليم النفسية التي ذكرناها آنفاً وهي تلك التي تشكل أساساً لأجزاء معينة فقط من هذين النظامين الأخلاقيين فقد تم حذفها من أجل الاختصار من ناحية ولاعتبارها ذات أهمية أقل من ناحية أخرى . وفي هذا القسم الأخير فإننا نفضل أن نثير قضية مختلفة . فكل ما قلناه حتى الآن فيما يرتبط بعلم النفس ينطبق على علم النفس التقليدي الذي يشمل مبدأ الوظيفية ومبدأ الاستبطان . وهنا ينشأ سؤال جدير بالاعتبار يدور حول علاقة الأخلاق في الإسلام بعلم النفس الحديث خاصة مدرسة التحليل النفسي والمدرسة السلوكية . وسنحاول على الأقل أن نعطي إجابة جزئية بمحاولة تحديد مدى الاتفاق أو عدم الاتفاق بين الأخلاق في الإسلام وبين بعض المظاهر المميزة لعلم النفس الحديث .

هناك بعض المظاهر البارزة في علم النفس الحديث ـــ خاصة في هاتين المدرستين اللتين ذكرناهما آنفاً ـــ تعتبر مرفوضة بالنسبة للإسلام بصفة عامة والأخلاق في الإسلام بصفة خاصة وسوف نذكر هنا ثلاثة من هذه المظاهر فقط . الأولى هي أن علم النفس الحديث يميل إلى النظر إلى الأنشطة الانسانية على أساس أن الأحداث السابقة هي التي تحددها تماماً ، مثلماً تميل العلوم الطبيعية إلى أن تعتبر الأحداث في عالم الطبيعة يتم تحديدها بصفة كاملة بالأحداث الطبيعية التي تسبقها وغالباً ما ينادون بأن وجهة النظر هذه تنكر حرية الارادة ولا تترك مكاناً للأخلاقيات . فمن العبث أن أخبر إنساناً ما بأن من الواجب عليه أن يفعل شيئاً ما في لحظة معينة بينما تكون الأحداث السابقة قد جعلت من المحتم عليه أن يقوم بفعل آخر في نفس اللحظة ومن ثم فإن التبرير الوحيد لأي تدخل أخلاقي يمكن أن يكون في إعتبار هذا النصح الأخلاقي حدثاً سابقاً جديداً بدرجة من القوة تكفي لإحداث تغيير في مسار الأحداث .

والمظهر المرفوض الثاني هو أن علم النفس الحديث باعتباره علماً إمبريقياً يعتمد على الملاحظة والتجربة فإنه ينكر وجود

الروح كمادة منفصلة على الجسد في جوهرها وصفاتها وأعمالها وتبقى حية بعد فنائه لأن هذه الروح لا يمكن ملاحظتها أو إخضاعها للتجريب ، ومن ثم فإن كل الأنشطة التي يمكن إرجاعها إلى الروح في نظر علم النفس التقليدي أو في الدين ينظر إليها علم النفس الحديث بإعتبارها نتاج عمليات الجهاز العصبي . وقد أوضح جون واطسن وكلارك هَلْ هذه[٦٨] النظرة بوضوح شديد وهذه النظرة مناقضة للرؤية الإسلامية في الأخلاق بل وللإسلام ككل .

وفي المقام الثالث نجد أن مدرسة التحليل النفسي الحديثة كما تمثلها آراء فرويد ترى بأن كل المعتقدات الدينية يمكن دحضها باستخدام تفسيرات منبثقة عن علم النفس وتعتبر هذه الرؤية مظهرا من مظاهر الهجوم الثلاثي الشعب الموجه إلى مصداقية العقيدة الدينية الموضوعية ، ذلك الهجوم الذي تتابعت مظاهره مع استخدام أساليب أكثر تعقيداً وحدة فيه . وأول ضربة جاءت بلا مواربة من خلال فلسفة ماركس ولينين التي أكدت بوضوح أن الإيمان بالله وبالخلود وبالنظام الأخلاقي الموضوعي هو ببساطة ضرب من ضروب الزيف والخرافة[٦٩] .

والضربة الثانية جاءت من تعاليم فرويد وإن كانت أقل فجاجة وارتضت لنفسها الإقتصار على بيان أن كل هذه المعتقدات بالإمكان دحضها على أساس تفسيرات منبثقة من علم النفس[٧٠] . أما الضربة الثالثة فجاءت من الفلسفة الوضعية التي تعني بالوقائع المنطقية والتي تهتم بمحاولة إنكار الدين أو اللجوء إلى تفسيرات له وإنما حاولت أن تقتلعه على أساس أن كل المعتقدات الخاصة بهذه الأمور تعتبر غير ذات معنى على الاطلاق[٧١] .

ورغم كل ما سبق فإن هناك كثير من النظريات الأخرى في علم النفس الحديث تتفق مع الرؤية الإسلامية في الأخلاق ، وبعضها يعتبر ذا فائدة لهذه الرؤية ويجب أن يضعها في اعتبارهم المسلمون الذين يهتمون بالارشاد الديني والأخلاقي أو تربية الناشئة . ومن بين هذه النظريات نظرية تحقيق الذات ( أو كما يطلقون عليها أيضاً نظرية التعبير عن الذات ) وهي على طرف نقيض من نظرية الحرية أو نظرية الإنطفاء . فنظرية تحقيق الذات كما وردت في علم النفس الحديث ترى بأن الغرائز والدوافع توجد عند الكائن البشري لكي تخدم حاجاته وأن كل منها تلعب دورها المناسب في تحقيق النمو الكامل للشخصية وتتوحد في النهاية مع ذاته ومن ثم فإن كل الغرائز تجد لنفسها تعبيراً متناغماً في حياة الفرد وهكذا تكون عملية النمو هذه على طرف نقيض من عملية كبت الغرائز لدرجة الانطفاء . كما أنها تعارض التعبير الحر غير المقيد للغرائز والدوافع كما تتمثل في الاباحية التامة . ففي الشخصية كاملة النمو

لا نجد إنطفاءً كما لا نجد حرية مطلقة . وكل هذا يعتبر متناغماً مع تعاليم الأخلاق في الإسلام[٧٢] .

وهناك نظرية أخرى في علم النفس الحديث تستحق الذكر هنا وهي طريقة التحليل النفسي المستخدمة في علاج الشذوذ العقلي . فهذه الطريقة لها أقسام عدة يتماثل أحدها بطريقة واضحة مع قسم من الطرق المستخدمة في تقويم الشخصية الشريرة التي أشار بها الصوفيون والفلاسفة[٧٣] المسلمون . فعلماء التحليل النفسي يرون بأن علاج العصاب النفسي يعتمد على إظهار العقد المكبوتة التي تجعل من عاداتنا أمراً ثابتاً دائماً . وأن أسباب العصاب يمكن إزالتها بطريقة سليمة وفعالة وبذلك يتم علاج الشذوذ العقلي بصورة فورية . ويرى الفلاسفة المسلمون والصوفيون أنه إذا ما أردنا علاج الأمراض الأخلاقية للروح أو الرذائل أو السمات الشخصية الشريرة فإنه يجب علينا أولاً تحديد أسبابها من خلال الاستقصاء الجاد . ثم إزالة هذه الأسباب بالوسائل المناسبة وهذه الإزالة تعني إستئصال جذور الأمراض الخلقية من الروح[٧٤] .

وهناك كثير من النقاط في علم النفس الحديث تقدم لنا حقائق جلية عن الطبيعة البشرية والسلوك الانساني وتعتبر موافقة للدين الإسلامي[٧٥] . ونجد مثالاً على ذلك في النظريات الخاصة بمراحل النمو الطبيعي للانسان وتكوين العادات والتعلم وتأثير البيئة على نمو الشخصية وتقويم العادات السيئة بتكوين عادات إيجابية كما وردت عند وليم جيمس ، ووجود المشاعر الاجتماعية الطبيعية لدى البشر والتي تدفعهم لتكوين الارتباطات الودية . كما أن هناك بعض النقاط التي يكون عليها الاتفاق جزئياً ولكن حدود هذه المقالة لا تمكننا من الاستطراد في مناقشتها . أما بخصوص العلاقة بين علم النفس ورؤية الغرب للأخلاق فقد كتب هنري سيد جويك يقول :

« إن كل فرع من فروع المناقشة في الأخلاق تقريبا ينتمي على الأقل بصفة جزئية إلى علم النفس »[٧٦] ، وقد يكون بالامكان أن نستخلص نتيجة مماثلة عن العلاقة الموجودة بين علم النفس والرؤية الإسلامية للأخلاق .



# الهـــوامــــش

(١) محمد أبو القاسم : الأخلاق عند الغزالي : صورة مؤلفة عن الأخلاق في الإسلام الطبعة الثانية .

Muhammad Abul Quasem , The Ethics of al - Ghazali : Acomposite Ethics in Islam, 2 nd. ed. New York : Caravan Books, Inc., 1978 ), pp.22 - 29.

محمد أحمد شريف : نظرية الغزالي في الفضيلة .

Mohamed Ahmed Sherif, Al-Ghazali's Theory of Virtue ( Albany : State University of NewYork press, 1975 pp. 4 - 18.

أبو الحق أنصاري الفلسفة الأخلاقية عند ابن مسكويه

Abul Haqq Ansari, The Ethical Philosophy of Miskawaih ( Aligarh: Aligarh Muslim University press, 1964 ) pp. 49 - 66.

(٢) أبو حامد محمد الغزالي : القسطاس المستقيم نشره اليسوعي — بيروت — المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ ص ٤٩ : عندما يذكر الحذف والاختصار باعتبارهما مبنى العرض في القرآن .

(٣) سورة القمر ٥٤ الآيات ١٧ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٠ — سورة مريم ١٩ الآية ٩٧ — سورة الدخان ٤٤ الآية ٥٨ ( يرجع إلى الطبعة المصرية الرسمية للقرآن في بيان أرقام سور القرآن في هذه المقالة ) .

(٤) لبيان السعادة في العالم الآخر يرجى الرجوع إلى مقالة محمد أبو القاسم « مفهوم السعادة عند الغزالي »

Muhammad Abul Quasem , « Al-Ghazali's Conception of Happiness, » Arabia, XXII ( 1975 ), 153-61.

(٥) سورة النحل ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١٠ .

(٦) أنظر كتاب أبو القاسم « الأخلاق ..» صفحات ٦٤ — ٧٨ .

(٧) يختص علم الفقه الإسلامي بأعمال الإنسان الخارجية ويعتبر علم الأحكام التشريعية كما استنبطت لأعمال الناس خاصة تحت الألزام الخلقي الديني . ولكن علم أصول الفقه يبحث بطريقة عامة في أدلة أحكام الفقه : في أول الأمر شروط صدق المصادر من قرآنية وغيرها ثم طرق بيانها أو بناء الأحكام . إرجع إلى كتاب أبو حامد محمد الغزالي « المستصفى من علم الأصول » . بولاق : المطبعة الأميرية ١٣٢٢ هجرية الجزء الأول ( ٤ — ٥ ) .

(٨) أبو حامد محمد الغزالي : جواهر القرآن الطبعة الثانية ( القاهرة ، المطبعة الرحمانية ١٩٣٣ ) ص ٢٢ ولنفس المؤلف الوجيز ( القاهرة : مطبعة الآداب )والمؤيد ١٣١٧ هجرية الجزء الأول ص ٢٩٦ ، الجزء الثاني ص ١٢٠ .

(٩) وهكذا نرى الظهور المتكرر لمصطلحات المصلحة ، العرف ، الضرورة ، الاستحسان وهكذا في الأعمال القائمة حول الفقه الإسلامي . أنظر الغزالي « الوجيز » الجزء الأول صفحات ١٧٧ ، ١٨٥ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٨٧ — والجزء الثاني صفحات ٢٠٠ ، ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، — وأيضاً كتاب « مراقي الفلاح : شرح متن نور الايضاح » للشيخ حسن بن عمّار الشوربنلالي ( مصر : مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٩٦٥ ) ص ١٥٤ .

(١٠) سورة الشعراء ٢٦ الآية ٨٩ ، سورة الشمس ٩١ الآية ١٠ .

(١١) أبو حامد محمد الغزالي:إحياء علوم الدين ( بيروت : دار المشرق بدون تاريخ ) الجزء الأول ١٧ — ١٨ .

(١٢) أنظر كتاب محمد أبو القاسم:علم النفس في الفقه الإسلامي تحت الطبع .

Quasem, « Psychology in Islamic Jurisprudence »

(١٣) علم العقيدة الإسلامية كما عرّفه الغزالي هو فقط دراسة « الله » ، وله أربع موضوعات رئيسية : وجود الله والطبيعة الأساسية للفظ الجلالة — صفاته — أعماله — نبيه محمد وتعاليم النبي فيما يخص الجلالة وأمور الإيمان بالآخرة . أنظر كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » لأبو حامد محمد الغزالي ( القاهرة : مكتبة الحسين التجارية — بدون تاريخ ) ص ٣ — ٤ .

(١٤) كتاب الغزالي « إحياء ... » الجزء الأول صفحات ٢٣ ، ٦٤ ، ٦٨ ولنفس المؤلف « المنقذ من الضلال » ترجم إلى الانجليزية و. مونتجمري وات

W. Montgomery Watt ( London : George Allen and Unwin Ltd., 1953. P28 )

(١٥) كتاب الغزالي «إحياء.. » الجزء الأول ٩٠ ـــ ٩١ وكتابه « الاقتصاد .. » ص ٧٣ ـــ ٨٥ وكتاب « الارشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني نشرة م.ي . موسى ، أ .أ . عبدالحميد ( القاهرة : الخانجي ١٩٥٠ ) ص ٢٥٧ ـــ ٣٠١ .

(١٦) الغزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ٨٢ ـــ ٨٣ ، ١١١ ـــ ١١٢ ، ٢٥٣ ـــ ٢٥٥ ، والجزء الثاني ٣١٢ ـــ ٣١٤ وكتاب الجويني « الارشاد ... » صفحات ٢٥٧ ـــ ٣٠١ .

(١٧) أبو ناصر الفارابي « إحصاء العلوم » الطبعة الثانية نشرة عثمان أمين ( القاهرة : دار الفكر العربي ١٩٤٩ . ص ١٠٢ ـــ ١٠٣ ، ولنفس المؤلف « الملة ونصوص أخرى نشره محسن مهدي ( بيروت : دار المشرق ١٩٦٨ ) ص ٦٩ ـــ ٧٠ . ولقد إستلهم الفارابي رؤيته في هذا الخصوص من آراء أفلاطون وتعليقاته على كتب « الجمهورية » و « القوانين » ولم يتأثر بآراء بلوتينوس الذي أراد أن يبعد الفيلسوف عن السياسة تماماً ولم تجذبه كراهية بروكلوس للكتابين ﴿ الجمهورية والقوانين ﴾ وتفضيله المطلق لـ Timaeus , Parmenides .

(١٨) أبو حامد محمد الغزالي « مقاصد الفلاسفة » نشرة سليمان دينا ( القاهرة : دار المعارف ١٩٦١ ص ١٣٤ ـــ ١٣٦ . وكتاب أبو القاسم « الأخلاقيات ... » ص ٢٢ ـــ ٢٤ ، ٣٧ ـــ ٤١ حيث تم تعريف الأخلاقيات الفلسفية .

(١٩) أفلاطون « الجمهورية » الكتاب الرابع ، أرسطو « أخلاقيات نيكوماكيان » ١٣٣٩ أ ، ب ١١٠٢ ـــ ١١٠٣ أ .

* الكلبيون هم أتباع « أنتستين » تلميذ سقراط وإن كان قد فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا ولم يوافق على أن تكون الفضيلة هي العلم وأعتبر الحياة صراع ضد الشهوات وأن الفضيلة ليست إلا أن يحتقر الانسان كل الخيرات الخارجية . وكانوا يدعون بأنهم حراس الفضيلة والكلاب التي تنبح من أجل الحفاظ عليها وخلطوا بين الفظاظة والكبر ـــ ( المترجم ) .

ـــ القورينائيون هم أتباع « أريستيب » القوريناني تلميذ سقراط ويرون أن الأخلاق تقوم على اعتبار أن اللذة هي مقياس الخير والشر وأنها الخير الأوحد ( المترجم ) .

ـــ الرواقيون هم أتباع « زينون » الرواقي الذي قال بأن الرجل الحكيم يجب أن يتحرر من الانفعال ولا يتأثر بالفرح أو الترح وأن يخضع من غير تذمر لحكم الضرورة القاهرة طبقاً للمبدأ القائل « عش وفق الطبيعة » . ولكنهم كانوا يسعون وراء الفضيلة باعتبارها اسمى الغايات ويتطلعون إلى نوع من السمو الروحي مع قتل الشهوات والغرائز والاستعاضة عنها باللذات العقلية ـــ ( المترجم ) .

ـــ الأبيقوريون هم أتباع أبيقور ويقوم مذهبه في الأخلاق على إعتبار أن غاية الحياة هي اللذة ولكن يختلف في مفهوم اللذة عن « أريستيب » فهو يرى أن اللذة هي فقط التي لا يعقبها ألم أو التي لا تسلبك لذة أكبر ولذا فهم يقرون حساب اللذة أو حساب المسرات فكلما كانت اللذة أدوم كان العمل المؤدي إليها أفضل . ( المترجم ).

(٢٠) « رسائل الكندي الفلسفية » تحرير أبو ريده ( القاهرة ١٩٥٠ ـــ ١٩٥٣ ) الجزء الأول ٢٧٢ ـــ ٢٧٥ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ٣٥٦ .

(٢١) محمد بن زكريا الرازي « الطب الروحاني » في أوبرا فليسوفيكا Opera Philosophica تحرير ب . كروس ( القاهرة :جامعة فؤاد ١٩٣٩ ) الجزء الأول ١٥ ـــ ٩٦ .

(٢٢) ابن سينا « مجموعات رسائل » القاهرة : أمين هنديه ١٩٠٨ » ١٩١ وما بعدها .

(٢٣) أبو ناصر الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة تحرير نادر ( بيروت : المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٩ ) .

(٢٤) أحمد بن محمد بن مسكويه « تهذيب الأخلاق » تحرير ك . زوريق ( بيروت : دار مكتبة الحياة ١٩٦١ ) ٥ ـــ ٣٥ .

( ٢٥ ) ناصر الدين الطوسي : أخلاق الناصري لكنهؤ Luchnow ١٨٩١ ) الجزء الاول .

(٢٦) محمد بن أسعد جلال الدين الدواويني « أخلاق الجلالي » تحرير محمد كاظم شيرازي ، وج . جراي ( كلكتا : ١٩١١ )

(٢٧) ملا أحمد نوراقي « معراج السعادة » ( طهران ، ١٣٠٠ بعد الهجرة ) .

(٢٨) إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ٦ ، ١٦ حيث سرد سوراً من القرآن عن علم النفس .

(٢٩) المرجع السابق ص ١٥٩ حيث استشهد بتعاليم الصوفية عن الروح ـــ و ـــ الغزالي في كتابه « المنقذ .. » ص ٣٨ ـــ وابو القاسم في كتابه « الأخلاق .. » ص ٣٢ ـــ ٣٣ ، ٤٠ ـــ ٤١ .

(٣٠) تمت مناقشة هذا الأمر في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٥٣ ـــ ٧٨ .

(٣١) المرجع السابق ص ٢٥ ـــ ٥٦ . تعلمنا الصوفية عند الغزالي بأن الأفعال تسبب حالة الفضيلة أو حالة الرذيلة التي تكون عليها الروح وأن هذه الحالة هي التي تسبب السعادة أو

الشقاء في العالم الآخر . أنظر المرجع السابق ص ٥٦ كما ورد أيضاً في مقالة جورج حوراني « رأي الغزالي في أخلاقيات الأفعال » أن نسب إلى الغزالي رأياً آخراً .
George F. Hourani on the Ethics of Action » Journal of the American Oriental Society, XCUI 1976 ), 77.

(٣٢) الغزالي « إحياء ..» الجزء الثاني ، ٢ ــ ١٨ ، ٤٥ ــ ٥٨ .

(٣٣) يبدو أن أحداً لم يدرس الأخلاق في الإسلام من وجهة النظر الخاصة بعلم النفس . ويعتبر الكاتب الحالي ــ على حد قوله ــ أول من بدأ مثل هذا النوع من الدراسة مؤكداً في بحثه للدكتوراة على الجانب النفسي في الأخلاق عند الغزالي .

(٣٤) الغزالي « المنقذ ..» ص ٣٨ حيث بين أن معرفة الصوفيين للأمور المختلفة التي تخص الروح تأتي إليهم من خلال تأملاتهم الروحية .

(٣٥) ونلاحظ هذا الموقف للفلاسفة المسلمين في حالات أخرى فعندما يستنبطون الأفكار من المؤلفين اليونان فإنهم يهتمون بالأفكار المناسبة التي يرغبون في نقلها أكثر من إهتمامهم ببيان مصدرها بدقة عن طريق سرد أسماء المؤلفين الذين إعتمدوا عليهم في ذلك .

(٣٦) أفلاطون « الجمهورية » ٦١٢ ــ أ ــ ٤ ، أبو حامد محمد الغزالي « تهافت الفلاسفة » ترجمة س . أ ــ كمالي
[ S.A. Kamali ( Lahore : Pakistan Philosophical Congress, 1958 ) pp. 221 - 28 ) ]
حيث سرد آراء الفلاسفة المسلمين ، علي بن عثمان الهاجويري « كاشف المحجوب » ترجمة نيكو لسن
R.A. Nicholson ( Leyden : E.J. Brill, 1911 ), p. 261.

أما عن إثبات وجود الروح أو إثبات خلودها فهو أمر لا تتعلق به هذه المقالة .

(٣٧) إبن مسكويه « تهذيب ...» ص ٥ ــ ١٧ ، ١٩ ــ ٣٧ ، أبو حامد محمد الغزالي « كيمياء السعادات » ( طهران ١٣١٩ هجرية ) مقدمة .

(٣٨) نوقشت في كتاب أبو القاسم « الأخلاق » ص ٢٥ ، ٤٥ ، ٤٦ .

(٣٩) الغزالي « تهافت ... » ( ص ٢٢١ ــ ٢٢٨ ) .

(٤٠) يجب ألا نخلط بين هذه والثنائية فيما وراء الطبيعة والتي تعني وجود واقعين نهائيين أو نخلطها بالثنائية في علم المعرفة عند الواقعيين الناقدين .

* أتباع أرسطو حيث ينسب إليه أنه كان يعلّم وهو يتمشى في الليسيوم بأثينا ( المترجم ) .

(٤١) أفلاطون « الجمهورية » . ٤٦٩ د ٦ ــ ٩ ، ٦٠٩ ج ٥ ــ د ٤ ، فايدو Phaedo ٦٣ ب ، ٦٦ ب ٦ ، ٦٦ هـ ٣ ، إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٤ ــ ٨٥ .

(٤٢) محمد بن إسماعيل البخاري صحيح ، إيمان ٣٩ ، مسلم : صحيح ، مساقات ١٠٨ ، الغزالي « إحياء .. » (٣) ١٠ .

(٤٣) الفارابي « مدينه .. » ص ٧٠ ــ ٨٧ وفي مواضع عديدة إبن مسكويه « تهذيب ... » ص ٥ ــ ٥٧ وفي مواضع عديدة ، الغزالي « إحياء ... » (٣) ، ٢ ، « كيمياء ..» ص ٧٨ ، « جواهر .. » ص ١٦ ، « تهافت ... » ص ٢٢١ حيث وردت آراء الفلاسفة ولم يقتصر الاهتمام بعلم النفس والمنطق عند أرسطو على الفلاسفة وإنما إمتد إلى علماء اللاهوت مثل القديس يحيى الدمشقي ( باستثناء التحليلات البعدية ) .

(٤٤) الكندي « رسائل » (١) ٢٧٤ ــ ٢٧٥ ، من مسكويه « تهذيب .. » ص ١٢ ــ ١٣ ، ٧٤ ــ ٧٧ ، ٨٠ ــ ١١٢ قارن مع أرسطو « الأخلاق » ١١٧٧ أ ــ ١١٨٠ أ .

(٤٥) الغزالي « كيمياء » ص ٧٤٦ ، ٧٤٨ ــ ٧٤٩ .

(٤٦) الغزالي « إحياء .. » الجزء الرابع ١٠٣ ــ ١٠٦ ، بن مسكويه « تهذيب ... » ص ٨٠ ــ ٨١ .

(٤٧) أبو القاسم « الأخلاق .. » ص ٤٨ .

(٤٨) ريتشارد لوري « تطور النظرية النفسية » .
Richard Lowry : the evolution of psychological theory, 2nd Ed. ( Chicago : Aldine Publishing Company, 1973 ). p. 11.

(٤٩) الغزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ٣ ــ ٤ .

(٥٠) إبن مسكويه « تهذيب... » ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .

(٥١) الغزالي « إحياء ... » الجزء الثالث ص ١٦٨ .

(٥٢) يجب أن نميز بين هذه النظرية ونظرية الفلاسفة للحركة الدائرية للمجال الخارجي الأقصى والمجالين الأخرين المجال الصلد والمجال الشفاف . إرجع إلى كتاب أرسطو « ما وراء الطبيعة » ١٠٧٣ أ ــ ١٠٧٤ أ و « الطبيعة » ٢٦١ ب ــ ٢٦٧ ب ، ديكايلو ٢٦٨ ب ــ ٢٧٦ أ .

(٥٣) أرسطو « الأخلاق » ٢ ــ ٢ ــ ٤ ــ ١١ أ ب

(٥٤) الغزالي « إحياء.. » (٣) ٥٩ ، « كيمياء .. » ص ٧٦ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ص ٤٨ ، ٧٩ — ٢٣٣ كما وردت في أماكن عديدة .

(٥٥) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٤٨ .

(٥٦) افلاطون « الجمهورية » أجزاء ٤ ، ٩ ، فايدروس ٢٦٣ .

(٥٧) نفس المرجع السابق الكتاب ( الجزء ) الرابع والقول الصحيح بالطبع أن مبدأ الفضائل الأربع ليس من إختراع أفلاطون ويمكن أن نجدها في الفكر اليوناني قبله أرجع إلى مقالة .

H. North 'Pindar, Isthmian 8, 24 - 28, American Journal of Philosophy LXIX ( 1948 ), 304 - 8.

(٥٨) إبن مسكويه ، « تهذيب... » ص ١٩ — ٢١ .

(٥٩) الطوسي « أخلاق الناصري » الجزء الأول .

(٦٠) الغزالي « إحياء.. » الجزء ٣ ، ٥٣ ، « كيمياء.. » ص ٦٢٩ — ٦٣٠ — كما ناقشها أبو القاسم في كتابه « الأخلاق... » ص ٥٠ — ٥٢ ، ٧٣ — ٧٤ .

(٦١) الغزالي « إحياء ..» الجزء ٣ ، ٥٣ ب ٥ .

(٦٢) نفس المرجع السابق ، أبو القاسم الراغب الأصفهاني « الذريعة إلى مكارم الشريعة » ( القاهرة : مطبعة الوطن ١٨٨٢ ) ص ٢٧.

(٦٣) إبن مسكويه « تهذيب.. » ص ٥ — ٦ .

(٦٤) نفس المرجع السابق ص ٦ .

(٦٥) نفس المرجع السابق ص ١٠ ، ٤٢ ، ٥٤ .

(٦٦) أبو القاسم « الأخلاق.. » ص ٢٢ — ٢٣ .

(٦٧) الغزالي : « إحياء... » الجزء ٣ ص ٢ — ٣ .

(٦٨) J.B. Watson, Psychology from the standpoint of a Behaviorist ( Philadelphia : Lippincott, 1919 ) p. viii, idem Behaviorism ( New York. Norton, 1924 ) pp. 3, 6, C.L. Hull, ABehavior System ( New York, 1952 ), p. 347.

(٦٩) V.J. Lenin, Collected Works ( Moscow : Foreign Language Publishing House, 1962 ) pp. 83 ' 87, Jack Maritain, True Humanism ( New York : Scribner, 1938 ), pp. 83 - 87, 612.

(٧٠) S. Freud the future of an I llusion ( New York : Liveright, 1953 ), pp 32, 51 ' 55.

(٧١) A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, 2ne Ed. reu. ( Harmonds worth : Penguin Books Ltd., 1917 ) pp. 151 ' 158.

(٧٢) للتعرف على تعاليم الأخلاق الدينية في الإسلام إرجع إلى سورة الحجر ٢٥ آية ٦٧ ، سورة الاسراء ١٧ آية ٢٩ ، ٣١ سورة الحجرات ٤٨ آية ٢٩ . وقد نادت الأخلاق عند الصوفية والفلاسفة بنفس الشيء أنظر الغزالي « إحياء.. » (٣) ٥٣ — ٦٩ ، ابو طالب المكي « قوت القلوب » ( القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦١ ) (٢) ٣٤٧ ، ٣٥٢ ، بن مسكويه « تهذيب..» ص ٢٠ — ٣٥ ، الكندي « رسائل.. » (١) ١٧٨ — ١٧٩ ، أبو القاسم « الأخلاق... » ٨٠ — ١٠٤ .

(٧٣) تم عرض هذه الطرق باستفاضة معينة في كتاب ابو القاسم « الأخلاق.. » ٨٧ — ٩٦ ، كتاب إبن مسكويه « تهذيب .. » ص ١٦٩ — ١٩٣ .

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥) في كتابه « تهافت.. » ص ٢٠٠ يقول الغزالي وإن كان في سياق مخالف أن الحقائق الملحوظة لا يمكن أن تكون مناقضة للتعاليم الدينية في الإسلام .

(٧٦) Henry Sidgwick Outlines of the History of Ethics, 3rd ed. ( Boston : Beacon Press 1968 ) pp. 1, 4 - 6, especially p. 11.